

Nouvelle modernité, nouvelle laïcité. La République française face au religieux (1880-2009)

Philippe Portier*

Résumé

Cet essai analyse le passage de l'Occident, avec la France en son sein, d'une *modernité triomphante* à une *modernité hésitante*. On vivait hier dans « le mouvement et la certitude ». Une conception optimiste de l'histoire. La formule a changé : nous sommes entrés dans le temps du « mouvement et de l'incertitude ». Tout se déplace sans cesse. On comprend dès lors que la place du religieux ait pu se modifier. La modernité optimiste le réduisait à n'être que le reliquat d'une époque révolue. La modernité indécise la replace. Les transformations de la laïcité française renvoient sans doute, au bout du compte, à cette attente d'une nouvelle sécurité symbolique.

Mots clé: Laïcité, État, Éducation, France.

Les pays d'Europe ont tous connu, avant leur entrée dans la modernité, l'expérience d'une « politique de Dieu ». Ils plaçaient le pouvoir sous le « dais sacré » de la transcendance. Le prince trouvait l'origine de son autorité dans la volonté même du Créateur, et se devait, dans l'exercice de son gouvernement, de toujours arrimer sa production juridique à l'ordre normatif établi par Dieu, et authentifié par l'Eglise catholique. Ce modèle était en phase avec la grande geste du salut: la cité terrestre devait préparer l'entrée de l'homme dans la perfection de la cité de Dieu. Ce régime d'existence avait son corrélat : il reposait tout entier sur le principe d'unité de foi, et interdisait l'expression des paroles hétérodoxes. L'univers de la vérité donc, point encore celui de la liberté.

Avec le XVIII^e siècle, ce système s'efface. S'impose alors une nouvelle image de l'homme. On le pensait hier comme une créature, en situation de dépendance vis-à-vis de l'Être qui l'avait porté à l'existence. Le voici dé-

* Directeur de Estudos na École Pratique des Hautes Études (Paris – Sorbonne).
philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

sormais à lui-même son propre maître, appelé non point à se soumettre à la nature mais à la maîtriser, non point à subir l'histoire mais à la produire. S'impose aussi une nouvelle conception du politique. Le pouvoir, hier, venait de Dieu. Il est maintenant, par le truchement du «contrat», établi par le corps social tout entier. Doit-il encore conduire les hommes sur le chemin du bien et du salut? Nullement. On lui donne pour finalité simplement, loin de tout perfectionnisme moral, de permettre aux citoyens (on ne parle plus des sujets), de pouvoir jouir de leurs droits subjectifs (liberté de conscience et d'opinion, droit de propriété, liberté de circulation...) sans lui imposer d'autres contraintes que celles, horizontales, que détermine l'ordre public. L'Eglise subsiste certes dans ce régime nouveau des choses. Elle est contrainte néanmoins, le monde étant devenu pluraliste, de partager la cure des âmes avec d'autres groupements religieux, et, même si on lui demande parfois de stabiliser la relation sociale¹, n'est plus appelée à certifier la validité des normes socio-éthiques².

Cette dissociation du *regnum hominis* vis-à-vis de la loi divine ne s'est pas incarnée partout, cependant, dans la même figure institutionnelle. Deux grands modèles se sont progressivement imposés. Une partie des pays européens (certains pays scandinaves comme la Suède – jusqu'en 2000 –, la Norvège, le Danemark, mais l'Angleterre) ont, tout en affirmant la souveraineté du politique, maintenu le lien entre l'Etat et l'Eglise dominante. On a pu parler de système de «confessionnalité». L'alliance ici ne s'est pas faite avec l'Eglise catholique, mais avec l'Eglise protestante, anglicane ou luthérienne, dont le propre est d'avoir accepté la prévalence du pouvoir politique, plus aisément que le catholicisme romain, demeuré attaché, au moins jusqu'à Vatican II, à la théologie de la *potestas indirecta*. Une autre catégorie a opté pour le régime de «séparation», en refusant l'idée de religion d'Etat. La séparation peut être souple, capable donc de ménager des espaces de coopération entre les Eglises et l'autorité politique, comme en Belgique ou en Allemagne. Elle peut être stricte également, comme au Portugal dans les années 1910, en Espagne dans les années 1930, ou, en France, avec le modèle juridique issu des années 1880-1905.

C'est au système français que sont consacrés les développements qui vont suivre. On voudrait se demander si cette forme séparatiste de la relation entre l'Etat et les Eglises est ici demeurée semblable à elle-même à travers le siècle qui vient de s'écouler. Les chercheurs ne partagent pas la même analyse. Une première école, avec René Rémond, considère que la laïcité française a

¹ Jean-Marie Donégani, Marc Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Folio, 2008, chapitre 6.

² Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 2007.

profondément évolué au cours des dernières décennies. Les mots demeurent, les réalités changent. René Rémond a cette phrase tout à fait significative : «*La laïcité a nourri une interprétation nouvelles*»³. La différence n'est plus perçue comme une menace pour l'unité de la nation et la cohésion du corps social ; la pluralité a désormais droit de cité dans notre pays. Longtemps marqué par un anticléricalisme militant, issu lui-même de la tradition des Lumières françaises, notre modèle est happé maintenant par le grand souffle européen de la réconciliation du politique et du religieux. Une seconde école insiste au contraire sur la pérennité de l'aménagement unitaire du régime politique français, et de la laïcité dissociative qui lui est liée. Cette interprétation est celle, par exemple, du philosophe Alain Renaut. En France, explique-t-il, l'Etat se tient, aujourd'hui encore, en surplomb de la société civile. Autorisées à s'exprimer dans la sphère privée, les différences culturelles et religieuses doivent, comme hier, se tenir à part en revanche de la sphère publique⁴.

Thèse de la rupture, thèse de la continuité ? C'est du côté de la première exégèse qu'on se situera. Loin d'être demeurée figée dans la reconduction du même, la laïcité française a, depuis le début du siècle, profondément évolué. Deux étapes semblent bien s'être succédé. Un premier moment, qui court (grossièrement) des années 1880 aux années 1960, est caractérisé par une laïcité qu'on peut dire de séparation⁵. Une seconde étape, des années 1960 jusqu'à nos jours, inaugure ce qu'on peut appeler, avec Jean-Paul Willaime, une laïcité de reconnaissance⁶. Cette mutation n'est pas un effet du hasard. Elle accompagne un changement radical dans la compréhension de la modernité.

Une Laïcité de Séparation

En arrivant au pouvoir en 1877, les républicains trouvent le modèle d'organisation des relations entre les Eglises et l'Etat que Napoléon Bonaparte avait mis en place en 1801-1802. Dans ce système concordataire, quatre cultes sont reconnus par l'Etat: les cultes catholique, celui de « la majorité des français », réformé, luthérien, et juif (depuis 1808). Ils trouvent leur place dans le protocole de l'Etat, reçoivent des subsides de la part de la puissance publique, et, de plus en plus à mesure qu'on avance dans le siècle (sous l'effet notamment des lois Guizot du 28 juin 1833 et Falloux du 15 mars 1850, et de

³ René Rémond, « Les mutations de la laïcité française » (postface), in Jean Baudouin et Philippe Portier (dir.), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?*, Rennes, PUR, 2001.

⁴ Alain Renaut, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

⁵ Selon l'expression de Micheline Milot, *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008.

⁶ Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivetan, 2009.

la loi du 12 juillet 1875 qui reconnaît la liberté de l'enseignement supérieur), interviennent dans le dispositif éducatif. La doctrine de cette génération est clairement définie, depuis le Congrès de Belleville de 1869. Il faut en finir, à terme, avec ce système de compénétration, et instaurer, sur ses décombres, un régime nouveau de séparation⁷.

Au principe de ce dessein, on trouve d'abord une critique de l'ordre concordataire. Il fait obstacle à l'actualisation des promesses d'émancipation portées par la Révolution de 1789. D'abord, il attente au principe d'égalité. Le régime issu de Napoléon privilégie certaines communautés de croyances. Que deviennent alors les membres des autres Eglises, et ceux qui ne croient pas? Ne se trouvent-ils pas relégués dans un statut de «citoyen de seconde zone»? La réponse est évidemment positive. Prolongeant en un sens la pratique de l'Ancien Régime, le système subvertit l'axiome fondateur de la société révolutionnée, si puissamment consacré par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: l'équidistance nécessaire des citoyens vis-à-vis du pouvoir, tant sur le terrain des droits que sur celui des devoirs. Surtout, il bouscule le principe de liberté. Les Lumières ont apporté la liberté de conscience. Le régime concordataire l'a répudiée. Son propre en effet est d'avoir, en lui donnant une capacité d'intervention publique, replacé les existences sous l'empire de l'Eglise romaine. D'une certaine manière, la situation ne serait pas si grave si, comme l'avait envisagé Portalis, le catholicisme avait opéré sa mue idéologique en rejoignant la civilisation des Lumières. Or, c'est le contraire qui est advenu: à mesure que les gouvernements lui accordaient de nouvelles latitudes, il n'a cessé de s'abîmer dans une politique, «intransigeante», de l'hétéronomie. En appui de leur démonstration, les républicains ne laissent alors de citer le *Syllabus*, promulgué en 1864, dans lequel Pie IX affirme que le pontife romain ne pourra jamais «se réconcilier avec le progrès, le liberté et la civilisation nouvelle».

Mais le programme républicain a son volet positif également. Puisqu'on ne peut demeurer dans le cadre napoléonien, il convient d'instaurer un autre régime d'existence collective, détaché enfin de la présence tutélaire de l'Eglise. Ce sera autour de l'Etat seul, «conscience claire de la société» (Durkheim),

⁷ Sous l'expression «laïcité de séparation», il ne s'agit évidemment pas de désigner une situation dans laquelle l'Etat n'aurait strictement aucune relation avec les Eglises. Comme le dit très justement Emile Poulat, «si la République ne reconnaît pas les Eglises, elle les connaît» (*Notre laïcité publique, La France est une République laïque*, Paris, Berg international, 2003). On veut signifier simplement ici, comme le montreront les développements à suivre, que la laïcité originelle, conformément à «l'art moderne des séparations» (Michaël Walzer), entend dissocier le fonctionnement interne de l'Etat de toute immixtion en son sein de la puissance religieuse, et priver cette dernière donc de toute «officialité» (Jean Baubérot, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy*, Paris, Albin Michel, 2009).

de structurer la société. On entend qu'il se fasse, en appui notamment sur son système scolaire, le véhicule d'une morale universelle, indépendante des religions, à partir de laquelle pourra s'agencer, dans la rationalité, la relation sociale. Ce que résume la formule du philosophe Charles Renouvier: «L'Etat est le foyer moral de la nation. Il a charge d'âmes au même titre que les Eglises, mais de manière plus universelle». Faire un peuple de citoyens donc, ouverts à la généralité, non un peuple de croyants, rétractés sur la particularité. Ce retour de l'institution politique à sa fonction «régénératrice» ne conduit pas les républicains à refuser la liberté de conscience, ni la liberté des cultes qui en est le corollaire. Ferry dans les années 1880, Briand dans les années 1900 - on n'en dirait pas autant de Combes, plus attaché quant à lui à la «liberté de penser», comme le montrent les mesures d'interdiction et d'expulsion qu'il initie en 1902-1904⁸ - ne cessent de rappeler leur importance dans l'économie du nouveau régime. La fin de la République n'est pas d'éradiquer la religion en tant que telle, pour autant qu'elle ne veuille pas subjuguer la sphère publique, mais de rendre l'ordre politique, en l'appuyant sur la raison des citoyens autonomes, à sa pleine souveraineté.

S'en suit un certain aménagement juridique. Il prend corps en deux temps. Les républicains s'engagent d'abord dans une politique de séparation de l'Eglise et de l'école. Le régime concordataire avait peu à peu reconstitué l'emprise du catholicisme romain sur le système éducatif, sous l'effet notamment, on le disait plus haut, de la loi Falloux de 1850, et déjà de la loi Guizot de 1833. On enseignait le catéchisme dans les écoles ; et l'instruction morale et religieuse était une matière obligatoire. Les curés de paroisse disposaient du droit d'inspecter les instituteurs dans les écoles publiques. Tout cela se trouvait en phase avec l'idée, héritée de Voltaire, et développée par Portalis, selon laquelle la religion chrétienne constituait un élément essentiel dans la constitution de l'ethos moral de la société : « La loi arrête le bras, la foi élève le cœur », disait Portalis. Persuadés, en naturalistes, que la morale a peu à voir avec la religion, confrontés de surcroît à une Eglise catholique enfermée dans son intransigence, les républicains ne retiennent rien de ce régime intrusif: puisqu'elle fait obstacle à l'émergence de la cité des êtres autonomes, l'Eglise doit être rejetée en dehors du dispositif de formation des futurs citoyens. Toute une série de lois va aller dans ce sens dans les années 1880: la loi Ferry du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire par exemple qui substitue à l'instruction morale et religieuse du temps concordataire, une nouvelle discipline, l'instruction morale et civique, et proscriit l'enseignement du catéchisme dans les écoles publiques; la loi Goblet du 30 octobre 1886 également qui interdit aux clercs toute mission d'enseignement dans le premier degré. On doit y ajouter aussi la loi du 18 mars

⁸ Sur la distinction entre liberté de conscience et liberté de penser, Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2007, chapitre 4.

1880, qui vient restreindre les prérogatives, accordées par la loi de 1875, aux établissements catholiques d'enseignement supérieur : elle supprime les jurys mixtes qui, depuis quatre ans, y délivraient les titres, et réaffirme le monopole de l'Etat en matière de collation des grades. Une conséquence pratique en résultera : jusqu'à la loi Faure de 1968 (qui établira le système des conventions et, à défaut, des jurys ministériels et rectoraux), les étudiants des Instituts catholiques, dans les disciplines profanes en tout cas, passeront leurs examens devant les seuls professeurs des Universités d'Etat, et sur le programme que ceux-ci auront déterminé. Ajoutons que les facultés de théologie sises, depuis Napoléon, dans les Universités d'Etat sont supprimées en 1886, l'année même où le gouvernement décide de créer la Ve section de l'Ecole pratique des hautes études, dédiée à l'étude *scientifique* du fait religieux.

A cette séparation de l'Eglise et de l'école, s'ajoute bientôt celle de l'Eglise et de l'Etat. Elle est réalisée par la loi du 9 décembre 1905, présentée par Jaurès et par Briand, mais déjà annoncée par plusieurs mesures dès les années 1880. En 1884, par exemple, la Loi Naquet autorise de nouveau le divorce, marquant de la sorte l'extériorité du droit de la famille par rapport aux lois religieuses. La même année, une révision constitutionnelle, en date du 14 août, supprime les prières publiques dites à l'ouverture des sessions parlementaires. La loi de 1905 ne fait que prolonger cette tendance. Ses deux premiers articles résument assez bien son contenu normatif, ordonnée autour de deux principes. Le premier est celui d'indépendance. Malgré les réticences du courant combiste qui souhaite que « les lumières du ciel ne se rallument plus », le législateur affirme fortement, avec celle de ne pas croire, la liberté de croire et de pratiquer : « La République, dispose l'article 1^{er} de la loi, assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées dans l'intérêt de l'ordre public ». Cette disposition se trouve confortée par d'autres éléments comme celui, énoncé à l'article 4, qui permet aux associations « cultuelles » chargées de gérer les biens religieux de s'organiser « conformément aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ». Le second est celui de privatisation. Si les Eglises sont autorisées à intervenir dans l'espace social, elles se trouvent exclues en revanche de la sphère publique d'Etat, où les avait installées le régime concordataire. Certes, la puissance publique mettra gratuitement à leur disposition le vaste parc culturel qui appartient à l'Etat, aux départements et aux communes (article 13 de la loi du 9 décembre 1905)⁹, et, à la suite du

⁹ L'article 2 de la loi de 1905 prévoit aussi la possibilité d'inscrire aux budgets publics « les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons ». Il s'agit de faire droit aux principes de liberté de culte et de conscience affirmés dans l'article 1^{er}.

refus de l'Eglise catholique de constituer les associations cultuelles, ouvrira même «à l'Etat, aux départements et communes la possibilité d'engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices du culte» dont ils sont propriétaires (article 5 de la loi du 13 avril 1908, modifiant l'article 13 de la loi du 9 décembre 1905)¹⁰. Elle n'entend plus cependant soutenir en tant que telles, soit en leur accordant un statut de droit public, soit en inscrivant les «dépenses relatives à l'exercice des cultes dans les budgets» des collectivités publiques, des communautés religieuses dont elle estime qu'elles constituent un obstacle à l'émancipation politique promise par la civilisation moderne. L'article 2 de la loi le souligne de la sorte : «La République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte».

Le modèle français des origines décrit donc une figure spécifique de la relation Eglises/Etat. Il se distingue des autres systèmes européens par la distinction drastique qu'il établit entre le public et le privé. La sphère publique est ici entièrement laissée aux seules déterminations de la raison, dont on suppose qu'elle est commune à tous les hommes. La religion n'est pas exclue de la vie sociale, comme elle le sera, plus tard, dans les Etats communistes. Simplement, avec les autres indices de particularité, comme ceux touchant aux identités culturelles, régionales, ethniques, elle n'a vocation à s'exprimer que dans la sphère privée, individuelle et sociale. Ce modèle, altéré partiellement au moment de Vichy, va subsister jusqu'à dans les années 1960-1970.

Une Laïcité de Reconnaissance

Avec la Ve République se met en place un nouveau régime d'articulation de la relation Eglises/Etat. Alors que la période précédente se satisfaisait de penser la liberté des cultes comme une «liberté négative», le nouveau moment se caractérise par un engagement positif de la puissance publique en faveur du fait religieux. L'Etat articule alors, selon une logique nouvelle, l'égalité et la pluralité, l'universel et la différence. On parlera bientôt de «laïcité de reconnaissance», ou, selon la formule - empruntée au lexique catholique - du Président Sarkozy, de «laïcité positive».

Cette laïcité se met en place sous l'effet d'un complexe de facteurs, qu'on peut ramener à deux essentiels. Elle a partie liée, d'une part, avec la constitution d'une conception renouvelée de l'égalité. La philosophie républicaine avait pensé l'égalité sur le mode de l'indifférenciation. Il fallait saisir les êtres à partir de leurs ressemblances, sans prendre en compte leurs spécificités. Or, cette vision-là s'affaiblit à partir des années 1960-1970. Deux

¹⁰ Sur ces points, Emile Poulat, *Scruter la loi de 1905, La République française et la Religion*, Paris, Fayard, 2010.

types d'acteurs interviennent. Le milieu intellectuel, d'une part. De nouvelles philosophies bousculent les références reçues. La pensée néo-nietzschéenne certes d'un Deleuze ou d'un Foucault par exemple, dénonçant le caractère oppresseur de la raison des Lumières pour en appeler à la redécouverte des singularités. La pensée néo-proudhonienne d'un Touraine ou d'un Wieviorka aussi, dont le propre est, contre la théorie de la raison nue, de renvoyer le sujet à son enracinement dans une tradition, une culture, une « narrativité », à partir de laquelle se forge son identité. Le milieu associatif, d'autre part. Tout un travail de construction militante va venir renforcer le travail de réflexion intellectuelle. On pense bien entendu aux mobilisations régionalistes, féministes, homosexuelles, qui entendent obtenir le bénéfice d'une reconnaissance publique pour les identités qu'elles défendent. Les mobilisations religieuses suivent bientôt, celles en particuliers des populations musulmanes : dès le début des années 1980, alors que leur présence dans la société française prend un tour définitivement sédentaire, on les voit porter auprès des autorités des revendications qui bouleversent certains des équilibres de la laïcité traditionnelle, en matière notamment de gestion de la santé et de la mort, de prescriptions alimentaires et d'habitudes vestimentaires. De mieux en mieux reçu par l'opinion publique à mesure qu'on s'avance dans la période, ce paradigme de la diversité va s'imposer, en lieu et place du paradigme de l'unité, comme un référentiel clé de l'action publique. D'autant plus d'ailleurs que cette évolution est très largement encouragée par les institutions européennes, notamment par la Cour européenne des droits de l'homme¹¹. On pourrait multiplier les citations des acteurs politiques sur ce terrain. Retenons celle-ci, de l'ancien maire de Rennes passé jadis par l'aile anticléricale de la SFIO : « La loi de 1905 interdit le financement des lieux de culte postérieur à 1905, mais le bon entendement, la reconnaissance d'une situation nouvelle, la compréhension des différences amènent une pratique non seulement plus souple mais plus juste »¹².

La nouvelle laïcité a à voir, d'autre part, avec l'émergence d'une compréhension inédite de la politique. Jusque dans les années 1960, le modèle français s'appuie encore sur une représentation ancienne de l'art de gouverner : celle de l'Etat jacobin, imposant d'en haut ses règles à une société civile, passive et malléable. Avec les années 1970, on assiste à une « restructuration du système d'organisation des pouvoirs » : l'Etat est alors de moins en moins enseignant, tuteur du social ; il est « plus différencié, plus négociateur, plus

¹¹ Qui développe, malgré le respect d'une « marge d'appréciation » laissée aux Etats, une conception large de la liberté religieuse.

¹² Edmond Hervé, « La ville et la laïcité. L'exemple de Rennes », in JohannTheuret (dir.), *Un siècle de laïcité en Bretagne*, Rennes, Apogée, 2005, p.134.

régulateur, davantage pluraliste». Cette gouvernance prend appui sur de nouveaux instruments – consultation, concertation, contractualisation –, dont la spécificité est d’insérer dans le processus d’élaboration de la norme les acteurs les plus divers – collectivités locales, entreprises, associations, organisations non gouvernementales – de la société civile¹³. Ce modèle d’interaction prévaut aussi dans le cercle des institutions européennes. Au principe de cette reconfiguration, un double impératif. Un impératif démocratique, en premier lieu. Le progrès global de la réflexivité dans nos sociétés, lui-même lié à l’élévation du niveau d’études et à la crise de la culture de l’obéissance, rend problématique le maintien des modèles de production unilatérale de la norme : la décision ne peut être acceptée dorénavant que si elle fait l’objet de discussions préalables donnant à ceux auxquels elle va s’appliquer le sentiment (vrai en partie seulement) d’en être les auteurs¹⁴. Un impératif gestionnaire, en second lieu. Sans doute, nos sociétés se sont-elles complexifiées : sous l’effet de la radicalisation du règne du marché, du développement des migrations internationales, du déchaînement de la technique dans des domaines inédits comme celui de la biologie, elles sont devenues de plus en plus incertaines et divisées¹⁵. Pouvait-on, dans ces conditions, maintenir le pilotage central de l’époque antérieure ? Les Etats, en France en particulier, ont très vite répondu par la négative. Se ressentant « impotents matériellement et symboliquement » (Marcel Gauchet), ils ont tenté de retrouver prise sur le réel en multipliant les partenariats avec les différentes instances de la société civile nationale et de la société politique internationale. Pouvait-on tenir les forces religieuses à l’écart de ce remodelage des dispositifs décisionnels ? Sans doute pas. Non seulement parce que leur exclusion aurait pu être jugée discriminatoire (dans un contexte où les autres pays d’Europe, et surtout les institutions de l’Union, leur accordent droit de cité¹⁶), mais surtout parce qu’elle serait, dans une perspective d’intégration du corps politique, contre-productive. C’est une constante du discours politique depuis trois ou quatre décennies, même à gauche, d’appréhender les communautés de croyances, l’Eglise catholique

¹³ Jean-Pierre Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002 ; voir aussi Philip Schmitter, « Réflexions liminaires à propos du concept de gouvernance », in C. Gobin et B. Rihoux, *La démocratie dans tous ses Etats. Systèmes politiques entre crise et renouveau*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p.51-59.

¹⁴ Anthony Giddens, *les conséquences de la modernité*, Paris, L’Harmattan, 1994.

¹⁵ Saskia Sassen, *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2008.

¹⁶ Bérangère Massignon, *Des dieux et des fonctionnaires, Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, PUR, 2007.

notamment dont on se plaît à saluer la conversion à l'ethos démocratique¹⁷, comme des facteurs essentiels de stabilisation sociale¹⁸.

La laïcité juridique a été amenée, du coup, à modifier ses régulations, aux deux niveaux décrits plus haut. Envisageons d'abord le rapport des Eglises et de l'école. Sous la Troisième République, l'Etat, sur ce terrain, entend ignorer le religieux. Les écoles publiques se voient totalement sécularisées ; les écoles religieuses, bien qu'autorisées (après un débat, il est vrai, sur cette question), entièrement privées, ou presque (les dispositions fort restrictives de la loi Falloux se maintiennent), de subventions. Louis Liard, le penseur de la rénovation de l'Université, avait donné la raison de cette mise à l'écart de la foi : « Il faut développer la faculté de juger par soi-même ». La situation se modifie à partir des années 1960, sous l'effet, dans l'ordre politique, du retour au pouvoir du général de Gaulle, sous l'effet aussi, dans l'ordre culturel, de la mise en cause progressive de l'anticléricalisme radical (elle-même liée à une réévaluation positive du rôle social du religieux). Les écoles privées trouvent alors le soutien de l'Etat. Un financement public, déjà engagé par quelques mesures sous Vichy (mais dans un contexte de réaction antimoderne) et sous la quatrième République (lois Marie et Barangé de 1951), leur est accordé par la loi Debré du 31 décembre 1959 : il permet de prendre en charge, dans le primaire et dans le secondaire, une grande partie de leurs frais de personnel et de fonctionnement. Viendront bientôt plusieurs extensions, à la faveur de la loi Guermeur de 1977, de la loi Rocard de 1984 (qui concerne l'enseignement agricole), des Accords Lang-Cloupet de 1993 (qui regarde le subventionnement de la formation des maîtres du privé). L'enseignement supérieur privé va entrer à son tour dans un processus croissant de reconnaissance. Depuis 1962, l'Etat lui verse, hors contrat, des subventions chaque année¹⁹. En 2002, un protocole d'accord signé entre le ministère de l'Education et l'Adesca, qui représente

¹⁷ Sur l'évolution du catholicisme, voir Philippe Portier, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », in Céline Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin (dir.), *Les recompositions du catholicisme contemporain*, Paris, Editions du CNRS, 2011.

¹⁸ Voir en ce sens l'entretien accordé par Lionel Jospin à *La Croix*, 20 novembre 2001 : « La foi appartient à la vie personnelle mais la religion est aussi un fait collectif, ce que les Eglises revendiquent. (...) Pour autant que les religions s'expriment à l'occasion des débats de société, de débats éthiques sur les choix qui doivent être faits, leur intervention me semble normale. Dans un monde où les pensées sont souvent molles et les débats superficiels, il est bon que des pensées soient clairement affirmées. Les décisions, quand il faut en prendre, sont ainsi éclairées ».

¹⁹ On met à part ici les Facultés de théologie, catholique et protestante, des universités d'Alsace-Moselle, qui sont, pour des raisons historiques, des Facultés d'Etat de plein exercice.

les Instituts catholiques, est venu consolider son financement, en rappelant sa participation au «service public de l'enseignement supérieur». Surtout, faisant suite au discours du Latran prononcé par le Président Sarkozy en décembre 2007, un accord international signé le 18 décembre 2008 (et publié par décret en date du 16 avril 2009) par le ministre français des affaires étrangères et le Saint-Siège permet désormais, contournant le principe déjà aperçu du monopole étatique en matière de collation des grades universitaires, la reconnaissance des grades et diplômes délivrés par les établissements catholiques d'enseignement supérieur²⁰. On ne s'interrogera pas ici sur la validité juridique de cette reconnaissance²¹. Il traduit en tout cas une renégociation significative du pacte laïque.

L'enseignement public connaît également une ouverture. Au début des années 60, le gouvernement admet que des aumôneries puissent être installées dans les externats des lycées et collèges (alors que la pratique antérieure, appuyée sur la loi de 1905, ne le permettait que dans le cadre des internats), et autorise, dans les années 1980, sous certaines conditions certes, l'absence des élèves lors des fêtes religieuses importantes. A partir des années 1990, il ouvre les programmes de lettres et d'histoire à l'étude des grandes traditions spirituelles et, en application du rapport Debray (2002), crée dans les parcours de formation des maîtres des modules d'enseignement de la laïcité et du fait religieux. Ce changement répond certes au dessein de combler une inculture de plus en plus patente. Il est justifié aussi, dans un lexique fort éloigné de l'imaginaire de la Troisième République, par la nécessité de mieux connaître les différences, pour pouvoir les accepter. L'enseignement supérieur public n'a jamais été soumis aux mêmes restrictions que les enseignements primaire et secondaire. Il a, par exemple, toujours pu recruter des ecclésiastiques dans son corps enseignant, et admis que les étudiants marquent, en portant une soutane par exemple, leur affiliation confessionnelle. On n'en disait guère plus. La période récente, caractérisée par l'arrivée sur les campus d'étudiants musulmans, a vu les autorités préciser les choses, dans le cadre de dispositions formelles (loi,

²⁰ On s'achemine vers le même type de reconnaissance pour ce qui a trait aux établissements protestants. Nicolas Sarkozy a déclaré lors de l'inauguration du Fonds Ricœur le 21 mai 2010 : « C'est vous dire combien je trouve légitime votre demande de voir reconnaître les diplômes délivrés par l'enseignement supérieur protestant et fixer la liste de leurs équivalences comme cela a été fait pour l'enseignement supérieur catholique. Je souhaite qu'un groupe de travail soit rapidement constitué pour faire des propositions en ce sens au Gouvernement ».

²¹ Le décret du 16 avril 2009 a fait l'objet d'un recours en annulation du Groupe socialiste du Sénat. Parmi les arguments invoqués, celui-ci excipe du fait qu'un accord international ne peut être ratifié par décret quand il modifie des dispositions de nature législative, et surtout qu'il porte atteinte au monopole étatique en matière de collation des grades.

jurisprudence) ou plus souples (*Guide* en 2004 de la Conférence des présidents d'Université, textes d'orientation propres aux Universités particulières). Tout en affirmant le «caractère laïque du service public de l'enseignement supérieur»²², et en prohibant pour ses agents le port de signes ostensibles d'appartenance (ce qui n'empêche pas les professeurs de bénéficier, à raison du principe d'«indépendance» des universitaires, du *free speech*), elles ont clairement affirmé la possibilité pour les usagers, dès lors qu'ils ne cèdent pas aux tentations de la discrimination et du prosélytisme, de pouvoir faire valoir leur différence religieuse dans l'enceinte universitaire elle-même²³.

Le rapport entre les Eglises et l'Etat n'est pas non plus demeuré indemne. Les coopérations se sont multipliées, en dépit de la séparation proclamée en 1905. Les financements ouverts aux communautés confessionnelles se sont considérablement développés au cours des dernières décennies, par le truchement des aides à l'enseignement confessionnel certes, mais aussi par celui des subventions aux associations, des aides indirectes en vue de l'édification des lieux de culte (on pense à la pratique du bail emphytéotique), ou des déductions fiscales (comme celles touchant aux impôts sur le revenu ou de solidarité sur la fortune en cas de donation aux associations culturelles²⁴). Par ailleurs, les autorités nationales mais aussi locales n'hésitent plus à faire appel aux compétences réflexives des groupes religieux - à «leurs sagesses», comme disait en 2002 le socialiste Raymond Forni, alors président de l'Assemblée nationale. Il y a peu, depuis son site diocésain d'observation, Mgr Dominique Le Brun, évêque de Saint-Etienne, le constatait en ces termes: «J'ai eu le plaisir de constater que, quelle que soit leur sensibilité politique, les élus souhaitent un lien avec l'Eglise locale. Je crois qu'ils lui reconnaissent le droit et même le devoir de les interroger sur les finalités des décisions politiques pour les citoyens». Ajoutons donc que cette reconfiguration de la relation entre l'institution politique et l'institution religieuse s'opère, de plus en plus nettement, non point simplement dans le cadre du lobbysme traditionnel, mais dans celui d'un modèle d'institutionnalisation néo-corporatiste²⁵. On l'a

²² Article L 141.6 du Code de l'Education.

²³ Le *Guide* de la CPU précise ainsi que les autorités universitaires doivent, pour les examens, prendre en compte les dates des fêtes religieuses, autoriser les listes d'obédience confessionnelle à se présenter aux élections, accepter le principe d'un financement des associations de nature religieuse. Il faut ajouter cependant que les pratiques locales sont, sur toutes ces questions, très variables selon les établissements.

²⁴ Olivier Schramek, « La fin de la laïcité fiscale », *L'Actualité juridique. Droit administratif*, 20 avril 1988, P.267-269.

²⁵ Philippe Portier, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des modèles de régulation du croire dans les démocraties occidentales », in Micheline Milot, Philippe Portier, Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme, Citoyenneté et Religion*, Rennes, PUR, 2009.

vu avec l'installation du Comité national d'éthique et des sciences de la vie (établi en 1983) qui compte en son sein cinq représentants des grandes familles spirituelles, ou encore en 2009 avec les Etats Généraux de la Bioéthique où se sont trouvés conviés les représentants des forces confessionnelles. On l'a vu pareillement avec l'institution en 2002, sous le gouvernement de Lionel Jospin, d'une réunion de concertation annuelle entre l'Eglise catholique et les autorités de l'Etat. Ou en 2003, avec la création du Conseil Français du Culte Musulman. Des phénomènes de nature identique existent aussi au plan local, comme le montrent, parmi tant d'autres, les expériences roubaisienne ou marseillaise. La France s'est longtemps constituée autour de la mystique, issue de Rousseau, de la volonté générale, incarnée dans la volonté de l'Assemblée. On n'en est plus là aujourd'hui : les « factions », même religieuses, accèdent au chapitre.

S'agit-il d'une évolution linéaire? On peut repérer dans la période récente des éléments qui semblent contredire la thèse ici défendue. Dans le champ de la discussion publique d'abord, les acteurs politiques n'hésitent pas, depuis la montée en puissance conjointe du Front national et de l'islam radicalisé (le 11 septembre ayant joué en la matière un rôle décisif), à dénoncer, en les qualifiant de « dangereuses », certaines expressions, «sauvages», de la religion: la mise en place de la Commission Gérin à l'Assemblée nationale en juillet 2009 sur le port du voile intégral témoigne de cette inclination²⁶. Dans le champ de la production juridique ensuite, des textes restrictifs ont été adoptés: on pense évidemment à la loi du 15 mars 2004, qui a remis en cause, en prohibant – selon l'une des propositions de la Commission Stasi – le port des signes religieux ostensibles à l'école publique, les latitudes que le Conseil d'Etat avait consenties aux jeunes filles musulmanes depuis la fin des années 1980²⁷. Faut-il approcher ces événements comme l'indice d'un «retour à l'ordre moral» de la Troisième République²⁸? On préférera une autre hypothèse: ils témoignent du fait, observable d'ailleurs depuis une décennie dans les autres pays européens, que la logique de la reconnaissance ne vaut, dans la société politique française, que contrebalancée par la logique de l'intégration. Ce que révèle le spectacle contemporain du droit, c'est le dessein d'articuler à nouveaux frais, à distance du modèle assimilationniste et

²⁶ Philippe Portier, «Décrypter le débat sur le port de la burqa», *Regards sur l'actualité*, août-septembre 2009.

²⁷ Sur les interprétations de cette «affaire», Valérie Amiraux, «L'affaire du foulard» en France: retour sur une affaire qui n'en est pas encore une», *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no. 2, 2009, pp. 273-298.

²⁸ John Bowen, «Why did the French rally to a law against scarves in schools», *Droit et Société*, 68, 2008, p.35-52.

du modèle communautariste, l'un et le multiple, l'appartenance à l'universel et l'affirmation des particularités²⁹.

Il n'est sans doute pas hors de propos de rapporter l'évolution des structures de la laïcité française à la rupture axiale qu'a connue au cours des dernières années l'imaginaire moderne. L'Occident, avec la France en son sein, est passé subrepticement d'une *modernité triomphante* à une *modernité hésitante*. Pour reprendre l'expression de Georges Balandier, on vivait hier dans «le mouvement et la certitude». Une conception optimiste de l'histoire, dont témoignent par exemple les propos du père, instituteur, de Marcel Pagnol dans *La Gloire de mon père*, portait les existences collectives: le progrès était là, technique et moral, qui inscrivait le mouvement des sociétés dans un horizon d'épanouissement. La formule a changé: nous sommes entrés dans le temps du «mouvement et de l'incertitude». Rien n'est plus écrit de l'avenir. Tout se déplace sans cesse, sans qu'on sache si cette mobilité ouvrira sur une quelconque libération. On comprend dès lors que la place du religieux ait pu se modifier: la modernité optimiste le réduisait, comme l'a montré Niklas Luhmann³⁰, à n'être que le reliquat d'une époque révolue, susceptible seulement d'apporter un réconfort psychologique aux sujets envisagés individuellement; la modernité indécise la replace, pourvu certes qu'il fasse droit à l'autonomie du sujet, dans la situation de pouvoir éclairer les sociétés mêmes dans leur cheminement historique. Les transformations de la laïcité française renvoient sans doute, au bout du compte, à cette attente d'une nouvelle sécurité symbolique.

Recebido em: 29/09/2011

Aprovado em: 21/11/2011

²⁹ Nous avons essayé de le démontrer dans « La régulation étatique du religieux en France (1880-2008), Essai de périodisation », in François Forêt (éd.), *Religion et politique en France et en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université, 2009.

³⁰ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977